

## GAZA, SOZOMENO Y LOS MÁRTIRES CRISTIANOS DE LA ÉPOCA DEL EMPERADOR JULIANO

**José Ramón Aja Sánchez**  
Universidad de Cantabria

En la ciudad palestina de Gaza tuvo lugar en el año 362 un suceso de violencia religiosa en el que se vio involucrada una buena parte de la población. El suceso sin embargo apenas tuvo eco en la literatura antigua, y solo el historiador eclesiástico Sozomeno, oriundo precisamente de Gaza, parece haberse ocupado del mismo, dejándonos sobre él un relato extenso y bastante explícito<sup>1</sup>. Nuestro interés por estos hechos data de hace algún tiempo<sup>2</sup>, y se fundamenta, en primer lugar, en la consideración de que los mismos son un significativo y tardío ejemplo de la intolerancia religiosa pagana, lo que contradice la vieja tesis de E. Gibbon<sup>3</sup> —ampliamente compartida posteriormente hasta formar casi un tópico— sobre el carácter tolerante que caracterizó el paganismo antiguo y, por el contrario, la intolerancia e intransigencia intrínsecas del cristianismo tardoantiguo, cuestión que recientemente ha estudiado y replanteado

---

<sup>1</sup> Cf. Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, V. 9 (PG 67. 191-193).

<sup>2</sup> J.R. Aja, *Naturaleza e importancia del tumulto urbano en el periodo de la dinastía del emperador Constantino*, Madrid, Tesis Doc. microficha, 1986, 62-77.

<sup>3</sup> E. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 7 vols., 1909-14, vol. II, 3, 57-87.

en sus justos términos H.A. Drake<sup>4</sup>. En segundo lugar, los hechos a los que nos vamos a referir constituyen de igual modo un ejemplo poco conocido de cristianos perseguidos en época post-constantiniana, persecución que adoptó la forma de un «martirio» desde una óptica cristiana, pero que, a nuestro juicio, haciendo una lectura más objetiva y distante de los sucesos, éstos no fueron más allá de un acto de *vis publica* –o de *iustitia populi*– en el que una vez más el escenario lúdico del teatro actuó como tribunal popular.

El estudio, por consiguiente, de los sucesos en cuestión creemos puede ayudar a delimitar y comprender mejor ambas cuestiones, y para ello nos proponemos revisar en las siguientes páginas lo que sabemos del escenario en el que ocurrieron los hechos, es decir, Gaza y su historia religiosa; también los sucesos mismos, acaecidos durante el periodo de mandato del emperador Juliano (360-363); igualmente, la fiabilidad del autor que nos los ha descrito, Sozomeno; y desde luego, las conclusiones que se pueden extraer del propio análisis de los hechos.

## I. LA CIUDAD DE GAZA EN ÉPOCA TARDORROMANA

### 1. Gaza

*Civitas splendida deliciosa*. Así, con esta pizca de cumplido orgullo nativo, alguien, en alguna ocasión, definió la ciudad de Gaza en la Antigüedad tardía<sup>5</sup>. «Santa, dadívoa de asilo, autónoma y leal, pía, gloriosa y grande...». Tales son los epítetos que los propios ciudadanos paganos de Gaza dedicaron a su ciudad cuando hicieron grabar una inscripción en el *Portus Traiani* (en Roma) en honor del emperador Gordiano III (238-244)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> H.A. Drake, «Lambs into lions: explaining early Christian Intolerance», *P&P*. 153, 1996, 3-36. Sobre el tema, y con el caso del emperador Juliano como transfondo, véase también J.J. Sayas, «La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones», *H. Ant* 3, 1973, 219-60; y A.H. Armstrong, «The way and the ways. Religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.», *VChr.* 38, 1984, 1-17.

<sup>5</sup> Cf. referencia en H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, París 1924, art. «Gaza», vol. VI, 695-720, que la atribuye a un mártir cristiano local llamado Antonino.

<sup>6</sup> Véanse los detalles de su texto y publicación en G. Mussies, «Marnas God of Gaza», *ANRW* II.18.4, 1990, 2412-57.

Lejos de ser simples y tópicas fórmulas retóricas, estos adjetivos tenían un fundamento incuestionable: Gaza era en el siglo IV –pero también desde bastante tiempo atrás– una ciudad próspera y autónoma, cosmopolita desde antiguo –y en este sentido acogedora–; pero sobre todo, desde una óptica pagana contemporánea, era efectivamente piadosa, santa y leal.

Gaza, situada como es bien conocido en el sur de la costa de Palestina, era ante todo en el siglo IV una genuina *pólis* del Oriente grecorromano<sup>7</sup>. Su territorio (ἡ Γαζαίων χώρα) contenía buen número de aldeas y poblados de tamaño variable, algunos ciertamente grandes, y todos de carácter eminentemente agrícola en los cuales se cultivaba cebada y vid; todos estos núcleos de población poseían sus propios templos, y eran residencia de los notables locales; tal era el caso de la aldea de Thabata, donde nació Hilarión, el conocido monje biografiado por San Jerónimo, o el caso de Alaphion, poblado donde el mismo monje realizaría un conocido exorcismo; o de Bethelia, de donde era oriunda la familia del historiador eclesiástico Sozomeno (y que en el siglo siguiente llegaría a tener su propio obispo y su *status* independiente de Gaza). Pero principalmente era Maiuma, que era ante todo una ciudad portuaria, el núcleo de población que, como veremos luego, rivalizaba con la propia Gaza. A ésta se le atribuyen unos 30.000 habitantes; a Maiuma unos 9.000<sup>8</sup>. Un signo distintivo de toda esta población en el siglo IV fue su heterogeneidad étnica:

---

<sup>7</sup> Sobre Gaza véase M.A. Meyer, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day*, N.Y. 1907; G. Downey, «Gaza», en *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (Th. Klauser, ed.), Stuttgart 1972, 1123-34; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A.D. 640): A Historical Geography*, Grand Rapids 1966, 150-1; I.W.J. Hopkins, «The City Region in Roman Palestine», *Palestine Exploration Quarterly* 112, 1980, 19-32; P. Mayerson, «Palestina vs. Arabia in the byzantine sources», *ZPE* 56, 1984, 223-30; R. Van Dam, «From Paganism to Christianity at late antique Gaza», *Viator* 16, 1985, 1-20; C.A.M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine periods*, Oxford, 1987; P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990; y R.L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992.

<sup>8</sup> Ver Van Dam, *art. cit.*, 7, que se apoya en las estimaciones realizadas por M. Broshi, «The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 236, 1979, 5. Recientemente, sin embargo, Mussies (*art. cit.*, 2416) eleva la cifra a 50 o 60 mil habitantes, estimación en la que debe incluir sin duda a los que vivían en la *chora* de la ciudad.

junto al componente semítico original, judío y samaritano, existía otro muy notable egipcio, por la evidente cercanía geográfica, pero también existían otros, italiano y griego, que eran producto de la propia y antigua historia de la ciudad<sup>9</sup>. Esta mezcla cultural propició, por ejemplo, que la comunidad judía fuera importante en el interior de la ciudad, que no obstante la lengua griega y el «siríaco» coexistieran en pie de igualdad; que los cultos griegos fueran dominantes, y que en fin, la ciudad, ciertamente, tuviera un aire muy cosmopolita<sup>10</sup>. Sobre todos estos poblados y gentes, Gaza ejercía desde antiguo su autoridad administrativa.

La prosperidad económica de esta ciudad en el siglo IV se fundamentaba, por un lado, en su privilegiada posición sobre una ruta caravanera que desde épocas muy antiguas comunicaba por la costa el cercano Egipto con la Siria propiamente dicha<sup>11</sup> (y a partir de allí con los principales centros de Cilicia, Capadocia y Mesopotamia); a su vez servía de encrucijada de las vías que convergían en este lugar de la costa palestina y que procedían de las poblaciones del interior de Palestina y de más allá incluso, esto es, de la propia Arabia (a través de la *via Nova Traiani*, que comunicaba importantes enclaves como Petra o Bostra); esta ubicación hizo de Gaza un importante y muy tradicional centro de mercado en esta región de la diócesis de *Oriens*. Por otro lado, Gaza se benefició de una ola de prosperidad basada en un notable incremento de la producción agraria y mercantil que parece haber experimentado toda Palestina durante el siglo IV<sup>12</sup>. Desde luego la élite social resultante —rica, sólida, fuertemente cohesionada y muy influyente, heredera de los empresarios mercantiles que a mediados del siglo III hicieron erigir la inscripción de *Portus Traiani* arriba citada— y el estilo de vida que supieron imprimir a su ciudad y a sus habitantes, explica en gran medida la larga pervivencia del paganismo en la ciudad, como habremos de ver más adelante.

---

<sup>9</sup> La misma puede verse en la bibliografía citada en n. 7 *supra*, pero también, sobre todo, en A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971<sup>2</sup>, 228-94.

<sup>10</sup> Sobre estos aspectos ver Van Dam, *art. cit.*, 6-7.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 8, que se apoya en los trabajos y conclusiones de D. Sperber, «Aspects of Agrarian Life in Roman Palestine I: Agricultural Decline in Palestine during the Later Principate», *ANRW* II.8, 1977, 439-41, y C. Dauphin, «Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion», *Levant* 12, 1980, 112-34.

En fin, todo parece indicar que Gaza fue en el siglo IV un buen lugar para vivir, y ello fue así durante los siguientes siglos. La larga prosperidad de la ciudad la simboliza bien el apacible obispo Marciano, del siglo VI, activo constructor y restaurador de los viejos edificios públicos, que hizo construir un jardín porticado (colindante con la iglesia de San Esteban) sobre una de las suaves colinas que rodeaban Gaza, siempre dominadas por la cálida brisa del Mediterráneo; en este jardín Marciano recibía a los notables de la ciudad<sup>13</sup>. De hecho, hasta bien entrada la Edad Media, el carácter distintivo de Gaza era la de ser, al borde del desierto, «un lugar de viñas, huertos y jardines», ofreciendo desde el mar una imagen de tierras frondosas<sup>14</sup>.

## 2. Paganismo y cristianización

«Piadosa, santa y leal...» Evidentemente Gaza lo fue desde una óptica pagana, al menos si tenemos en cuenta los datos que poseemos de la historia religiosa de la ciudad, historia que supieron resumir bien R. MacMullen y R. Van Dam<sup>15</sup>.

Calificada como una de las últimas fortalezas del paganismo, Gaza fue en efecto una de las ciudades de la *Pars Orientis* que más tarde se incorporó al proceso de cristianización<sup>16</sup>. Sus habitantes eran creyentes paganos «aguerridos y radicales»<sup>17</sup>. Desde luego, los antecesores de Marciano en el cargo episcopal y, en general, sus correligionarios, tuvieron que apretar los dientes y emplearse

---

<sup>13</sup> La referencia en P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1988, 121. Sobre este periodo véase G. Downey, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman (Oklahoma) 1963, y también el ya citado trabajo de Glucker (vid. *supra* n. 7).

<sup>14</sup> Véase U. Heyd, «A Turkish Description of the Coast of Palestine in the Early Sixteenth Century», *Israel Exploration Bulletin* 6, 1956, 207.

<sup>15</sup> Cf. Van Dam, *art. cit.*, 6-19, y R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven 1984, 86-101.

<sup>16</sup> Cf. Leclercq, «Gaza», 695: «Gaza a été l'une des dernières forteresses du paganisme en Syrie»; esta afirmación ha sido repetida después por todos los que se han interesado por la Gaza tardoantigua, véase por ejemplo, A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic and Administrative Survey*, 2 vols., Oxford 1973, 938-43, y más recientemente Mussies, *art. cit.*, 2414.

<sup>17</sup> Eusebio, *De martyribus Palaestinae*, III.1.

a fondo para lograr imponerse al enraizado paganismo nativo, lo que en todo caso no sucedió antes del siglo V.

Dados los orígenes de la ciudad, no es casual que tengamos constancia del éxito que en ella tenían diversos cultos de divinidades griegas, que aún teniendo algunos de ellos orígenes semitas ancestrales, aparecían plenamente asimilados al panteón griego en el siglo IV<sup>18</sup>. Sus respectivos templos permanecieron abiertos al culto a lo largo de todo este período, y sus festivales y ceremonias daban contenido pleno al paganismo local. Tal era el caso de los santuarios de Helios, Afrodita (una de cuyas estatuas de mármol presidía por añadidura el ágora de la ciudad), Apolo, Coré, Hécate, Tyche y Heracles (o quizá Minos<sup>19</sup>). Pero por encima de todos ellos destacaba Marnas, su culto y su santuario, el *Marneion*. Marnas, «Señor de las lluvias» (ὄμβρων)<sup>20</sup>, era el dios nacional de Gaza, su divinidad más importante y conocida todavía en el Bajo Imperio, y de gran reputación en todo el Oriente grecorromano; Mussies supone que tenía un origen cretense, y es bien conocido que estaba asimilado a Zeus<sup>21</sup>. Se ha hecho observar, con toda razón, que todos estos cultos, aquí en Gaza como en cualquier otra ciudad griega del Oriente romano, «became a means of maintaining urban consensus between a city and the villages in its administrative territory, and of promoting the status of Gaza and its citizens in the Mediterranean world»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Véase al respecto Van Dam, *art. cit.*, 7.

<sup>19</sup> Los santuarios de ambas divinidades podrían estar representados en las monedas de la época del emperador Adriano halladas en la ciudad, según supone Mussies, *art. cit.*, 2417; por el contrario Leclercq, «Gaza», 696, ve en las monedas la fachada del templo del dios Marnas.

<sup>20</sup> Marco Diácono, *Vita Porphyrii*, 19 (eds. H. Gregoire, M.A. Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza*, París 1930).

<sup>21</sup> En concreto Marnas era identificado con Zeus Cretagenes por los habitantes de Gaza según Marco Diácono, *Vit. Porph.* 19 y 64; otras fuentes sobre el particular son recogidas por Van Dam, *art. cit.*, 7 n. 22. Sobre el origen y pormenores de este culto en la ciudad palestina, su historia y la propia etimología del dios, ver Mussies, *art. cit.*, 2413-57. Ver ahora también los nuevos hallazgos presentados por A. Ovadiá, S. Mucznik, «The Zeus from Gaza re-examined», *AEA* 70, 1997, 5-12. La existencia de los cultos y santuarios arriba citados se desprende de la mención que hicieron las fuentes sobre sus prohibiciones y cierres a principios del siglo V, como veremos más adelante.

<sup>22</sup> Van Dam, *art. cit.*, 8.

Sobre este trasfondo religioso, de clara raigambre pagana, la introducción del cristianismo en la ciudad fue muy lenta; cabría decir incluso que fue testimonial hasta finales del siglo IV, al menos si tenemos en cuenta que del total de habitantes de Gaza en esas fechas, apenas unos trescientos formarían parte de la comunidad cristiana, e incluso bastantes de ellos eran extranjeros y/o residirían fuera de la ciudad, en el territorio circundante<sup>23</sup>. Porque, en efecto, en este tema deberemos tener presente la situación diferente que siempre hubo entre la ciudad y su «chora», como ahora veremos. A estos cristianos, por las mismas fechas, todavía no les estaba permitido celebrar oficios religiosos en público, y tenían que pagar impuestos por las tierras cultivables de su propiedad, las cuales, no obstante, no se les permitía labrar<sup>24</sup>.

Durante la primera mitad del siglo IV, y antes del reinado del emperador Juliano, las noticias que tenemos de la existencia de cristianos en la ciudad son esporádicas y aisladas; éstas, además de delatar el número exíguo de cristianos existentes en la ciudad, señalan, en primer lugar, posturas confesionales de individuos concretos, más o menos ocasionales (nada que haga imaginar una comunidad cohesionada y sólida), y en segundo lugar, que el nuevo culto se había concentrado en la vecina localidad de Maiuma y, en menor medida, en el territorio circundante de Gaza, nunca en el interior de ésta.

En cuanto a lo primero, en efecto, sabemos de algunos cristianos —«de la ciudad»— supuestamente perseguidos durante el período de la Tetrarquía; tal fue el caso, entre otros, de Timoteo, Agapio y el joven Alejandro<sup>25</sup>; o también de Silvano, que llegaría a ser nombrado obispo de Gaza entre los años 307 y 310<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Mussies, *art. cit.*, 2416; también J. Geffcken, *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam 1978, 235-6; G. Fowden, «Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435», *JThS* 29, 1978, 53-78.

<sup>24</sup> Mussies, *Ibidem*.

<sup>25</sup> Euseb., *De martyr. Palaest.* III.

<sup>26</sup> *Ibidem*, XIII; también en Euseb., *Hist. Eccles.* VIII.13. Este Silvano, antiguo veterano del ejército y luego presbítero y confesor en los alrededores de Gaza, fue uno de los cristianos más renombrados en la Palestina de principios del siglo IV; fue deportado durante la persecución de Diocleciano a las minas de Phaeno (al sur del Mar Muerto), donde acabaría siendo ejecutado y considerado mártir. De todo ello, no obstante, dudaba H. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vols., París 1906-1910). Una relación completa de los mártires cristianos de Gaza se podrá ver en Meyer, *op. cit.*, 60, y también en Leclercq, «Gaza», 696 y ss.

Sabemos así mismo de las actividades ecuménicas y misioneras de Hilarión, uno de los primeros monjes de Palestina, que vivió en los alrededores de Gaza hasta después del reinado del emperador Juliano<sup>27</sup>; conocemos las conversiones que experimentaron algunas familias notables, como la del propio Hilarion, o la del abuelo de Sozomeno, y otras más<sup>28</sup>. Igualmente tenemos noticia del credo cristiano de un tal Itálico, un funcionario imperial de Gaza, que con la ayuda de su Dios ganó una carrera de carros a un *duumvir* pagano de Gaza durante la celebración de uno de los festivales en honor de Marnas<sup>29</sup>.

En cuanto a lo segundo (la expansión del cristianismo en la ciudad), todo parece indicar que, efectivamente, el nuevo culto se concentró desde el principio en Maiuma, y existiría algo más disperso en las aldeas y poblados de la «chora» de Gaza (como denotarían los casos que acabamos de citar), enclaves todos estos a partir de los cuales el cristianismo se iría infiltrando muy lentamente en la ciudad a lo largo de todo este siglo. El apoyo del emperador Constantino a la nueva doctrina propició que Maiuma dejara de estar subordinada a Gaza, adquiriera un rango administrativo autónomo y adoptara el nuevo nombre de «Constancia»<sup>30</sup>; igualmente que en el territorio circundante de Gaza surgieran buen número de eremitorios y pequeños monasterios (particularmente en torno a Bethelía), y que fuera también en este mismo ámbito donde el anciano obispo Asclepas (obispo «de los poblados que rodean Gaza», que así es como denomina Eusebio de Cesarea al obispo local<sup>31</sup>) construyera la primera iglesia, es decir, fuera de la ciudad, más allá de sus murallas<sup>32</sup>. Este cristianismo tenía una componente doctrinal egipcia dominante, antes que propiamente palestina, sobre todo en Maiuma, rebosante de mercaderes y marineros egip-

---

<sup>27</sup> Su biografía fue escrita por Jerónimo, *Vita Hilarionis* (PL 23), donde efectivamente se pueden encontrar las actividades que desarrollaba este monje en los alrededores de Gaza. Sobre el particular ver D.J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Londres-Oxford 1966, y P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, Berkeley 1982.

<sup>28</sup> Cf. Soz., *Hist. Eccles.* V. 15. 14-17 (sobre su abuelo), o V. 9. 1; VI. 32. 5 (sobre otras familias).

<sup>29</sup> Cf. Jerónimo, *Vit. Hilar.* 20 (PL 23, col. 36-8).

<sup>30</sup> Cf. Soz., *Hist. Eccles.* V. 3. 6. Sobre otros cambios administrativos de similar índole véase Soz., *Hist. Eccles.* II. 5, y Euseb., *Vit. Constantini*, IV. 39.

<sup>31</sup> *Hist. Eccles.* VIII. 13. 5; y también *De martyr. Palaest.* XIII. 4-5.

<sup>32</sup> Marco Diácono, *Vit. Porph.* 20; Soz., *Hist. Eccles.* V. 9. 9.



cios, pero sobre todo producto de la enorme influencia que ejercieron Alejandría y su obispo Atanasio sobre Hilarión y Asclepas respectivamente, entre otros destacados cristianos nativos.

### 3. La destrucción del *Marneion*

Fue éste sin duda el suceso central de la historia religiosa de Gaza en la Antigüedad tardía, el que más eco y repercusiones suscitó en la literatura contemporánea e hizo de la ciudad palestina un símbolo de la resistencia pagana contra el cristianismo. Al final se cumpliría el vaticinio que en tono triunfante realizara Jerónimo, entre los años 400-402, de que Marnas lloraría en Gaza su inminente destrucción<sup>33</sup>, lo que efectivamente ocurrió a comienzos del verano de este último año. Pero los acontecimientos que condujeron a semejante final, lejos de afectar o interesar solamente a Gaza, son bien significativos de la historia religiosa del mundo romano tardío.

El artífice del cierre y destrucción del templo de Marnas fue Porfirio, el obispo de Gaza entre los años 395 a 420<sup>34</sup>. Esto lo consiguió en un contexto político y legislativo muy favorable de lucha contra el paganismo oriental (y contra los templos y ritos paganos en concreto), contexto que venía siendo así desde los primeros años del gobierno del emperador Teodosio; pero también lo consiguió gracias al apoyo incondicional que obtuvo de personas influyentes en la capital provincial, Cesarea, y sobre todo en el entorno del propio emperador Arcadio<sup>35</sup>. Estos apoyos le habrían de proporcionar decretos imperiales ordenando cerrar los templos de Gaza, y desde luego oficiales y tropas que los

---

<sup>33</sup> Jerónimo, *Ep.* 107. 2 (*ad Laetam*): «*Marnas Gazae luget inclusus, et euerisionem templi iugiter pertremescit*».

<sup>34</sup> Porfirio, aristócrata nacido en Tesalónica, sucedió al anciano obispo de Gaza Eneas, que había muerto en la primera de estas fechas. La crónica detallada y exhaustiva del obispado de Porfirio la escribió su diácono Marco, testigo privilegiado de muchos de los hechos que él mismo cuenta en la ya citada *Vita Porphyrii*, *vid. supra* n. 20; los acontecimientos de este período en Gaza –finales s.IV y comienzos del V– han sido analizados por Van Dam., *art. cit.*, 11 y ss.; Mussies, *art. cit.*, 2415-18; MacMullen, *Christianizing*, cap. X.

<sup>35</sup> En Cesarea, su activo e influyente obispo Juan; en la corte de Constantinopla, el obispo Juan Crisóstomo, el eunuco imperial Eutropio y la emperatriz Eudoxia; sobre los pormenores de las gestiones de Porfirio y su diácono Marco en Constantinopla ver Mussies, *art. cit.*, 2416 y ss., y Van Dam, *art. cit.*, 11-7.

hicieron cumplir con firme determinación<sup>36</sup>. Solo la posibilidad de perturbar la requisita regular de impuestos de la próspera clase decurional de Gaza hicieron dudar a Arcadio de la oportunidad de inmiscuirse en los asuntos religiosos internos de la próspera ciudad palestina, lo que de todos modos terminó produciéndose<sup>37</sup>.

Como arriba dijimos, la empresa particular de Porfirio se vio además favorecida por tener lugar en un clima de claro retroceso del paganismo y en un contexto concreto de legislación antipagana que, en particular desde los tiempos del emperador Teodosio I, había producido buen número de cierres de santuarios y capillas paganas, pero también no pocos sucesos de enfrentamientos violentos entre unos y otros, esto es, entre los que se obstinaban en sobrevivir –los paganos– y los que se afanaban por liquidar el paganismo –obispos, monjes, comunidades cristianas instrumentalizadas–.

El precedente había sido puesto en tiempos ya lejanos, cuando el templo de Mamre, en la «chora» de Jerusalem, fue cerrado en época del emperador Constantino<sup>38</sup>. Posteriormente, sobre todo bajo el mandato del emperador Constancio II, se cerraron algunos templos en Alejandría, Arethusa (Siria), Cízico (Asia), Bostra (Arabia) y Aegae (Cilicia)<sup>39</sup>. En algunos de estos casos se intentó convertirlos en iglesias, lo que no se produjo sin oposición violenta pagana<sup>40</sup>. En época del emperador Juliano esto trajo consigo, en primer lugar, algunos incidentes violentos en determinados lugares, como por ejemplo en

---

<sup>36</sup> Sabemos en efecto de dos cartas del emperador Arcadio, una primera del año 398 que mandaba cerrar todos los templos de Gaza menos el de Marnas, y otra del 402 que ordenaba cerrar y destruir también este último. El rango e identidad de los magistrados implicados en estas operaciones, así como la procedencia de las tropas, están debatidos en Van Dam, *art. cit.*, 13-6 y n. 56.

<sup>37</sup> Este argumento del emperador lo expone el propio Marco Diácono (*Vit. Porph.* 41 y 63). En efecto, muchos paganos abandonaron la ciudad cuando se empezó a comprobar que los apoyos y gestiones de Porfirio empezaban a surtir efecto.

<sup>38</sup> Cf. Euseb. *Vit. Constantini*, III.52-3. En Roma también se quemó un templo pagano en esta misma época, produciéndose un importante altercado (*vid. Zósimo*, II. 13).

<sup>39</sup> Cf. para Alejandría: Sóc., *Hist. Eccles.* III.2; Soz., *Hist. Eccles.* V. 7; Am. Marc., XXII. 11. 3-11; Jul., *Ep.* 60; para Arethusa: Lib., *Ep.* 819. 6; Greg. Naz., *Or.* IV. 88-91; Soz., *Hist. Eccles.* V. 10. 5-14; Teodoreto, *Hist. Eccles.* III. 7. 10; para Cízico y Bostra: Soz., *Hist. Eccles.* V. 15. 11-12; para Aegae: Zonaras, *Epitomae Historiarum*, 13. 12. 30-4.

<sup>40</sup> Sobre el particular ver R.P.C. Hanson, «The transformation of pagan temples into churches in the early Christian centuries», *Studies in Honor of F.F. Bruce*, Manchester 1978, 257-67.

Cízico, según afirma Sozomeno (*Hist. Eccles.*, V.15), y que no eran sino el producto de un ansia de venganza, y en segundo lugar, una recomendación general por parte del emperador de devolver esas iglesias a su condición antigua de santuarios paganos. En el periodo siguiente, en Roma, en el año 376, fue destruido un Mitreo y levantada en su lugar una capilla cristiana<sup>41</sup>.

Pero como es bien conocido, fue la época de Teodosio I la que sin duda destacaría en esta política, que estuvo apoyada y acompañada por una legislación antipagana que contemplaba numerosos aspectos (prohibición de visitar los templos, llevar ofrendas y sacrificar allí, anulación de festivales, abolición del rango y privilegios de sacerdotes y acólitos, prohibición de los cultos paganos, etc...)<sup>42</sup>, y que se explica por el grado de penetración que el cristianismo, y desde luego la propia Iglesia, habían conseguido a estas alturas dentro del propio poder imperial, en las estructuras internas del Estado, en su influencia política y social<sup>43</sup>. Así, sabemos que hacia el 384 fueron cerrados templos en

---

<sup>41</sup> Jerónimo, *Ep.* 107. 2 (*ad Laetam*).

<sup>42</sup> Sobre esta legislación en época de Teodosio I ver Fowden, *art. cit.*, 53-78; en época de Honorio cf. J.F. Jordan, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, (Antig. crist. VIII), Murcia 1991, 183-99; y en época de Justiniano cf. R. González Fernández., «La obra legislativa de Justiniano y la cristalización del cosmos», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* (Antig. crist. VII), Murcia 1990, 495-518. En general, sobre las consecuencias (violentas incluso) de este desarrollo legislativo véase N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres 1961; W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia 1984, 629 y ss.; J. Gaudemet, «La condamnation des pratiques païens en 391», *Epektasis (Mélanges Daniélou)*, 1972, 597-602; L.C. Ruggini, *Il paganesimo tra religione e politica (384-399 d.C.): per una interpretazione del «Carmen contra paganos»*, Roma 1979; M. Salzman, «Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans», *VChr.* 41, 1987, 172-88; F.E. Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Roma 1995.

<sup>43</sup> Sobre las diferentes vertientes que supuso este proceso véase W.W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman empire*, Filadelfia 1946; G. Downey, «From the pagan city to the christian city», *Greek Orthodox Theol. Review.* 10, 1964, 121-39; P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres 1971 (trad. esp., Madrid 1989); G. Bonamente, A. Nestori, *I cristiani e l'Impero nel IV secolo* (Atti del Coll. Sul Cristianesimo), Macerata 1988; F. Clover, R. Hamphreys, *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Cambridge 1990; C. y L. Pietri (dirs.), *Naissance d'une chrétienté, 250-430 en Histoire du Christianisme* (J.M. Mayeur et alii, dirs.), vol. 2, París 1995; Consolino (ed.), *op. cit.* (vid. n. anterior).

las provincias de Cilicia (en la localidad, otra vez, de Aegae)<sup>44</sup>, de Siria (en Beroea y Apamea)<sup>45</sup> y de Osrhoene (en Edessa y Carrahe)<sup>46</sup>; en el año 389 se cerró el templo de Zeus en Aulón (en la «chora» de Apamea)<sup>47</sup>; en el 391 en Alejandría se cerró y destruyó el famoso *Serapeion*,<sup>48</sup> y en los años inmediatos, en el otro extremo del Imperio y a instancias del intransigente obispo Martín de Tours, se hizo lo mismo con algunos de Galia<sup>49</sup>; en el año 399 se cerraron santuarios paganos en Cartago<sup>50</sup>; en fin, en los primeros años del siglo V se cerraron templos en diversas localidades de Fenicia y también en Efeso (a instancias en ambos casos del obispo Juan Crisóstomo)<sup>51</sup>. Como cabía esperar, de resultas de esta dinámica imparable, el templo de Marnas en Gaza fue cerrado y destruido en el año 402, por lo que ni los buhos y lechuzas tuvieron tiempo de anidar en sus techos abandonados<sup>52</sup>. Sabemos que se realizó por la fuerza y con la oposición violenta de los habitantes paganos de la ciudad, los cuales, sublevados, intentaron impedirlo<sup>53</sup>. Acabada la destrucción del santua-

---

<sup>44</sup> Euseb., *Vit. Constantini*, III. 56, y Lib., *Or.* XXX. 39; *Ep.* 695. 2.

<sup>45</sup> Teodoreto, *Hist. Eccles.* V. 21. 1; 5-15.

<sup>46</sup> Lib., *Or.* XXX.22. 44-5.

<sup>47</sup> Soz., *Hist. Eccles.* VII. 15. 12-4.

<sup>48</sup> Ruf., *Hist. Eccles.* XI. 22; Soz., *Hist. Eccles.* VII. 15. 5 y 7.

<sup>49</sup> Sulpicio Severo, *Vit. Martini*, 13. 1, 14. 3 y 15. 1; Máximo de Turín, *Sermones*, 105, 106. 1.

<sup>50</sup> San Agustín, *De civitate Dei*, 18. 54; pseudo-Próspero, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, III. 44 (PL 51. 835).

<sup>51</sup> Para Fenicia cf. Teod., *Hist. Eccles.* V. 29, y el propio Juan Crisóstomo, *Eps.* 123 y 126. Para Efeso vid. Proclo, *Laudatio S. Johannis Chrysostomi*, 3 (PG 65. 832).

<sup>52</sup> Con esta pintoresca imagen comentaba San Jerónimo (*Ep.* 107. 2, *ad Laetam*) el final de muchos templos paganos («*Dii quondam nationum cum bubonibus et noctuis in solis culminibus romanserunt*»). Un análisis de los santuarios que fueron cerrados y derruidos se podrá ver en Fowden, *art. cit.* 53-78; G. Fernández, «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *AEA* 54, 1981, 141-56; y ahora también R. Klein, «Distruzioni dei templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale», *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana (X° Convegno)*, Nápoles 1995, 127-52.

<sup>53</sup> Cf. Marco Diácono, *Vit. Porph.* 63-75; de hecho el propio Porfirio y su diácono alguna vez tuvieron que salir huyendo de la ciudad temiendo por su seguridad ante el estallido de un motín popular.

rio, aprovechando sus sillares desmantelados y toda clase de elementos arquitectónicos, fue construida una iglesia y una gran plaza frente a su fachada en cinco años<sup>54</sup>. Se dice que la población pagana aún mayoritaria –especialmente las mujeres– no osó pisar esta plaza durante muchísimo tiempo, ya que las baldosas de su pavimento habían sido extraídas –en nefando sacrilegio– de los sagrados mármoles del antiguo templo de Marnas (vid. *Vit. Porph.* 76).

Y es que, pese a este duro golpe infligido al paganismo local, pese al impulso que recibió el proceso de cristianización de la ciudad y los cambios religiosos que empezaron a operarse dentro de ella, Gaza se mantendría pagana hasta el último tercio del siglo V<sup>55</sup>; de hecho, y como era de esperar por lo que llevamos dicho hasta aquí, los mosaicos que decoraban los pavimentos de algunas iglesias de Gaza y Maiuma en la segunda mitad del siglo VI, todavía contenían temas basados en una simbología pagana muy popular en la región, como era la vendimia y el pisado de la uva, de claro carácter dionisiaco<sup>56</sup>. Pero Gaza no constituyó ninguna excepción en cuanto a la larga pervivencia de su paganismo; en esto se sumaba a otros lugares en los que, a tenor de las noticias que poseemos, sabemos cuánto les costaba desaparecer a las antiguas creen-

---

<sup>54</sup> Cf. Marco Diácono, *Vit. Porph.* 79, 92-4; se trata de la iglesia llamada «Eudoxiana», porque la emperatriz la financió, o también iglesia «Nueva», para distinguirla de la anterior, la «Antigua», es decir, la erigida por el obispo Asclepas fuera de las murallas de la ciudad. Fue inaugurada en el 407, y a ella se refirió Jerónimo en el mismo tono triunfante que ya conocemos muy pocos años después, en el 411: «*Hoc et nostris temporibus videmus esse completum: Serapium Alexandriae et Marnae templum Gazae in ecclesias Domini surrexerunt*» (*Coment. a Isaías*, PL 24.241D).

<sup>55</sup> En efecto, Mussies, *art. cit.*, 2418, supone que hasta el año 484 los cristianos no estuvieron plenamente seguros de su peso específico en la ciudad; algo más conservador se muestra Van Dam, *art. cit.*, 18, que prefiere poner el acento en los cambios de actitud que empezaron a manifestarse entre la clase dirigente y el propio pueblo ante el hecho religioso y su manifestación pública en la ciudad.

<sup>56</sup> Se trata de las iglesias de los santos Lot y Procopio de Khirbet-al Mukhayyat (Gaza) y la del Monasterio de la Virgen de Beth Sehan (Maiuma). Al respecto véase M. Avi-Yonah, «Une école de Mosaique à Gaza en sixième siècle», *CMRG* II, París 1975, 381; R.A. Ovadiah, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Roma 1987, 30-2; y ahora también J.M. Blázquez, «Temas de mitología pagana en iglesias cristianas del Oriente», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., VII), Murcia 1990, 367-84.

cias paganas, y no solo en los alejados confines del Imperio (como en Britania<sup>57</sup> o la Península Ibérica<sup>58</sup>), o no solo en los apartados territorios de montaña (como en los Alpes, en las montañas de Noricum, en los Pirineos, o en Cantabria<sup>59</sup>), sino también en las civilizadas y urbanizadas diócesis de Africa y Oriens<sup>60</sup>, o en Atenas<sup>61</sup>, cuyas escuelas de filosofía no fueron cerradas hasta el siglo VI, o en la mismísima Roma, donde todavía en los años 408-410 –ante el asedio de Alarico– se planteó seriamente la posibilidad de recurrir a los harúspices para salvar la Ciudad, y donde aún en el año 495 se celebraba todavía la anual ceremonia de purificación de las *Lupercalia*<sup>62</sup>. Y es que en todos estos lugares, y desde luego en la propia Gaza, aunque los ídolos hubieran sido

---

<sup>57</sup> Véase por ejemplo la anécdota que comenta P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona 1997 (1ª ed. Oxford 1996), 42, respecto a los britanos paganos de la tardorromana Bath.

<sup>58</sup> En efecto, todavía a fines del siglo VII la Iglesia hispana se esforzaba por convencer a las comunidades de creyentes de la falsedad de los antiguos santuarios e ídolos; cf. al respecto el canon 2 de las *Actas del XVIº Concilio de Toledo*, del año 693 (ed. J. Vives, Madrid 1963, 498-500). El proceso de cristianización fue particularmente complejo en el Norte y N.O. de la Península hasta bien entrada la época visigoda (cf. entre otros muchos P.C. Díaz, «El monacato y la cristianización del N.O. hispano. Un proceso de aculturación», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia 1990, 531-9).

<sup>59</sup> Referencias a la tardía cristianización de estas zonas se encontrarán en R. Collins, «El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia 1990, 551-7.

<sup>60</sup> Véanse las múltiples referencias y ejemplos que aparecen en los estudios citados en nn. 43 y 63.

<sup>61</sup> «Atenas siguió siendo una ciudad eminentemente universitaria en la que *hélmenes* famosos siguieron impartiendo sus enseñanzas a los jóvenes cristianos con el apoyo pleno de los poderes públicos hasta el año 529» (así sintetiza la situación Brown, *El primer milenio*, 93, pero sobre el tema existe una abundante bibliografía que se puede encontrar en A. Frantz, «Pagan philosophers in Christian Athens», *Proc. Am. Philosophical Society* 119, 1975, 29-38; G. Fernández, «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», *Erytheia* 8. 2, 1987, 203-207, y A. Cameron, The last days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 15, 7-29).

<sup>62</sup> Respecto al intento de utilizar a los harúspices etruscos véase S. Montero, «El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia 1990, 405-12; respecto a la celebración de las *Lupercalia* en Roma véase Brown, *El primer milenio*, 91.

destruidos, éstos siguieron alojándose obstinadamente en el corazón de las gentes, incluso de muchos cristianos<sup>63</sup>.

## II. SOZOMENO Y EL MARTIRIO DE EUSEBIO, NESTABO Y ZENON

### 4. Los hechos y las fuentes

Sobre este trasfondo histórico de Gaza, el historiador Sozomeno nos dejó descrito un suceso acaecido en el año 362 en el que la población de esta pagana ciudad palestina fue protagonista significativa. Podemos resumir los hechos en los siguientes términos<sup>64</sup>.

En la fecha ya mencionada, estando investido con la púrpura el emperador Juliano y en pleno renacimiento del fervor pagano, tres individuos a los que el cristiano Sozomeno considera «hermanos» (οἱ ἄδελφοί), es decir, Eusebio, Nestabo y Zenón, fueron sacados de sus casas, conducidos a la prisión y azotados. La causa no parece haber sido otra que el odio y la profunda aversión que los habitantes de la ciudad (que como ya sabemos eran mayoritariamente paganos) sentían por estos individuos («οὕς κατὰ τοῦτο μισῶν ἢ τῶν Γαζαίων δημός»). En efecto, así lo expresaron abiertamente cuando, estando la población reunida en el teatro, les tildaron de violadores de templos y les culparon de ser los responsables de la destrucción de la religión nacional, a la que según

---

<sup>63</sup> Esta afirmación la ha hecho muy recientemente Brown (*El primer milenio*, 94), pero el tema de la pervivencia del paganismo es amplísimo y admite múltiples perspectivas y análisis; unos pocos ejemplos son los de R. Remondón, «L'Egypte et la suprême résistance au christianisme (V-VII)», *BIFAO* 51, 1952, 63-78; F.R. Trombley, *The survival of paganism in the byzantine empire during the pre-iconoclastic period (540-727)*, Los Angeles 1981; H. Drijvers, «The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria», en *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, (Dumbarton Oaks ed.), Washington 1982, 35-43; J. Evans, «The latter days of Graeco-Roman Paganism», *Queens Quarterly* 89, 1982; P. Chuvín, *A Chronicle of the last pagans*, Cambridge (Mass.)-Londres 1990; K.W. Harl, «Sacrifice and Pagan Belief in Fifth-and Sixth-Century Byzantium», *P&P* 128, 1990, 7-27; Consolino, (ed.), *op. cit.* (vid. n. 42 *supra*).

<sup>64</sup> Recuérdese que los hechos en cuestión fueron relatados por Sozomeno (*Hist. Eccles.* V. 9, PG 67. 191-193), que es la principal fuente para conocerlos.

parece habían atacado y ofendido gravemente en épocas anteriores<sup>65</sup>. La muchedumbre allí congregada, cada vez más excitada por el continuo clamor y griterío, llegó a tal punto de furor que, como solía ocurrir en estas circunstancias, se soliviantó. Inmediatamente después, encaminándose a la prisión, se apoderó de los tres individuos, y sacándoles de allí, les hicieron padecer la más horrible de las muertes: a la vista de todos, arrastrados de cualquier manera, les echaron sobre el suelo, donde fueron apedreados y molidos a golpes con toda clase de objetos que se encontraban a mano; Sozomeno dice haber oído incluso que algunas mujeres, abandonando sus telares, se acercaron a la marabunta para pinchar con sus agujas a los tres infelices, y que un grupo de cocineros que se encontraban en el mercado cercano a la escena, arrojaron sobre ellos el agua hirviendo de sus marmitas, mientras que otros, con sus cuchillos, los herían una y otra vez.

Despedazados por fin los cuerpos, la turba los sacó fuera de la ciudad al lugar donde se amontonaba la carroña y los desperdicios, y allí, con la intención de que los restos fueran irreconocibles (intentando evitar así que se convirtieran en reliquias de mártires), se les arrojó a una hoguera; los huesos más duros que las llamas no consiguieron consumir del todo, fueron mezclados con los restos de las osamentas de los camellos y asnos que por allí solían encontrarse.

El historiador eclesiástico termina su relato narrando cómo, pese a todo, los restos de los así asesinados fueron –por divina indicación– recogidos por una mujer, que los entregó a la custodia de Zenón (futuro obispo de Maiuma y primo de las víctimas), el cual a su vez se encargaría en el futuro de construir una capilla en las afueras de Gaza para guardar las que finalmente –y pese a los antiguos esfuerzos de los paganos de Gaza– serían consideradas santas reliquias de sus familiares<sup>66</sup>.

Hasta aquí, pues, la narración casi literal que hizo Sozomeno.

No hace falta realizar un examen detenido de la misma para darse cuenta rápidamente de la subjetividad que este autor ha reflejado en ella. Cristiano declarado y, como tal, escritor comprometido, no ha hecho sino transmitirnos

---

<sup>65</sup> «Ἐπειτα συνελθόντες εἰς θέατρον, πλεῖστα αὐτῶν κατεβησαν, ὡς κακουργησάντων τὰ ἱερά, καὶ ἐπὶ καθαιρέσει καὶ ὕβρει τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τῷ παρελθόντι χρόνῳ ἀποχρησαμένων» (Soz., *Hist. Eccles.* V. 9, PG 67.191B).

<sup>66</sup> Cf. Soz., *Hist. Eccles.* V. 9, PG 67. 192. Zenón, en efecto, sería obispo de Maiuma durante el reinado de Teodosio I.



—casi con un siglo de distancia de los hechos— la versión cristiana de los mismos, sin que poseamos la versión de la otra parte implicada para corroborar y confrontar ciertos aspectos del relato<sup>67</sup>. Por otro lado, como historiador al que le interesa dejar constancia de todos los hechos referentes a la historia del cristianismo y de la Iglesia que sean dignos de conocerse y recordarse, y como buen conocedor de la historia y de los asuntos de su región natal, Sozomeno ha dedicado todo un capítulo de su obra a narrar lo que él consideró —y ha proclamado— el «martirio» de tres cristianos palestinos. Sin embargo, este suceso, este martirio («τὰ ὅσα τῶν μαρτύρων», dice Sozomeno), es omitido por su coetáneo Sócrates en su *Historia Eclesiástica*, la cual, como sabemos desde antiguo es guía y eje de referencia literaria de esta otra de Sozomeno en un grado muy alto<sup>68</sup>. Pero precisamente en las diferencias que existen entre las obras de ambos autores —que es indudable que las hay, como lo ha puesto de manifiesto recientemente Theresa Urbainczyk<sup>69</sup>— encaja con exactitud el suceso de Gaza: «He (Sozomeno) also includes a category of material found only in an abbreviated form in Socrates' history. This is descriptions of the lives and virtues of various sorts of Christians: monks, holy men, martyrs as well as bishops»<sup>70</sup>. Desde luego, el episodio de Gaza muestra que, en efecto, los santos mártires palestinos no le interesaban a Sócrates tanto como a Sozomeno, y ello se comprende bien: aquél tuvo un temperamento más laico, una añeja educación pagana, y una preocupación o un interés preferente por la historia de Constantinopla, donde ambos historiadores residían y trabajaron<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> A no ser que acudamos a la versión que parece haber sostenido el emperador Juliano, que como luego veremos, no parece haber dado importancia a lo ocurrido y justificó la agresión cristiana en unas supuestas ofensas antiguas al paganismo local.

<sup>68</sup> En efecto, ello ya fue puesto de manifiesto, entre otros muchos, por B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1962<sup>2</sup>, 234 y n. 164; J. Quasten, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid 1977<sup>2</sup>, 594-6; G. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Macon 1986<sup>2</sup>, 205; G. Sabbah, *Sozomène: Histoire Ecclésiastique, vols. 1-2* (ed. J. Bidez y G.C. Hansen), París 1983, 59. Recientemente la cuestión la ha recogido Th. Urbainczyk, *Socrates de Constantinopla. Historian of Church and State*, Ann Arbor 1997, 100 y ss.

<sup>69</sup> Th. Urbainczyk, «Observations on the differences between the church histories of Socrates and Sozomen», *Historia* 46, 1997, 355-73.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 362.

<sup>71</sup> Véanse todos estos aspectos en el libro de Urbainczyk, *Socrates de Constantinopla* (vid. n. 68 *supra*).

En fin, para conseguir su propósito, Sozomeno, en primer lugar, dejó constancia en su relato (con toda clase de detalles y pormenores que sin duda sus lectores agradecerían) de la horrible muerte sufrida por Eusebio, Nestabo y Zenón a manos de una enfurecida turba de paganos, cuya descripción ocupa buena parte del capítulo; en segundo lugar, explicó las vicisitudes por las que atravesaron los restos de los martirizados hasta convertirse en veneradas reliquias; y en tercer y último lugar, puso de manifiesto la iniquidad del emperador Juliano cuando dejó sin castigo a los culpables de semejante hecho. Todo ello se aleja de la crónica, de la historia (aunque sea *eclesiástica*), y se adentra en la piadosa literatura martirológica.

Digamos en este punto que la otra fuente, el obispo Gregorio de Nacianzo, se refirió a lo ocurrido en Gaza en el contexto de dos duras invectivas contra el emperador Juliano (las *Orationes contra Iulianum*, IV y V), las cuales fueron ya objeto de un estudio pormenorizado por parte de J. Bernardi<sup>72</sup>. Como buen y experimentado predicador, y en semejante contexto literario, al obispo solo le interesa el suceso de Gaza como útil ejemplo de la clase de comportamiento injusto y del trato cruel que recibieron las comunidades cristianas por parte del emperador Juliano; de hecho su discurso está dedicado a demostrar la persecución a la que se vieron sometidos los cristianos durante el mandato del emperador apóstata, una persecución que, si bien no fué declarada oficialmente, él estimaba que existió de forma soterrada –como lo probaría precisamente el suceso de Gaza–, no estando además exenta de crueldades e injusticias<sup>73</sup>. Por lo demás, la mención del obispo al suceso, no obstante muy escueta, muy poco explícita y de valor sensiblemente menor, sugiere que fueron diez las víctimas cristianas, y muchos más los que fueron arrestados tras la conclusión del tumulto. Pero da toda la impresión de que esta estimación está exagerada deliberadamente, y que solo responde a la intencionalidad que claramente refleja el obispo al mencionar el suceso –que además, siendo coetáneo del mismo, da toda la impresión de haberse basado en una simple información oral–, esto es, señalar la injusta –por permisiva– reacción del emperador ante los graves hechos acaecidos en Gaza, como ahora veremos.

---

<sup>72</sup> «Grégoire de Nazianze critique de Julien», *Studia Patristica* 14, 1976, 282-9. La mención a los hechos se encuentra en Greg. Nac., *Or.* IV. 93 (PG. 35. 126A-127C).

<sup>73</sup> Sobre estos aspectos ver los trabajos de J. Bernardi, tanto el ya citado en nota anterior, como también *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Montpellier 1968, y Gregorio Nazianzeno. *Teologo e poeta nell'età d'oro della patristica*, Roma 1997.

## 5. ¿Mártires cristianos o tumulto pagano?

Hay varios aspectos merecedores de comentario que nos pueden ayudar a comprender el carácter y naturaleza que tuvo este virulento comportamiento pagano y, en definitiva, a profundizar y mejorar el análisis de este suceso desde un punto de vista histórico.

Un primer aspecto es la reacción que produjeron las muertes de Eusebio, Nestabo y Zenón entre las diferentes autoridades. Como se ha visto, las locales, es decir, los magistrados de la propia ciudad, no intervinieron en ningún momento del tumulto; en este sentido fue patente la ineficacia, o simple carencia, de cualquier fuerza de «policía» local –o de oficiales que atendieran el orden público urbano– ante este serio altercado. No obstante, ello encaja exactamente con las noticias y datos que tenemos sobre la precariedad general que estas fuerzas de orden público tuvieron en las ciudades tardorromanas –grandes o pequeñas– a lo largo del Bajo Imperio<sup>74</sup>; pero esta ausencia de reacción local podría encajar también con las peculiaridades religiosas del escenario de los disturbios: al fin y al cabo se trató de una agresión popular anticristiana en una ciudad –Gaza– de claras y profundas convicciones paganas. En cualquier caso, nadie en el escenario de los hechos pudo (o quiso) evitar el lamentable desenlace de los mismos<sup>75</sup>.

Por contra, sí hubo una reacción clara por parte de la autoridad provincial («τόν ἡγούμενον τοῦ ἔθνους»). A este respecto Sozomeno nos dice que, concluido el tumulto, el *consularis* de Palestina, indignado por lo sucedido y

---

<sup>74</sup> Una valoración de la precariedad de las fuerzas de seguridad urbanas –no militares– en el Bajo Imperio se encontrará en J.R. Aja, «*Tumultus et urbanae seditiones*»: *sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas* (s.IV), Santander 1998, 117-128. Sobre el tema téngase en cuenta lo que se dice en nota siguiente, y también lo que argumentan desde ópticas distintas R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Londres 1992<sup>2</sup>; T.E. Gregory, «Urban violence in late Antiquity», en *Aspects of Graeco-Roman urbanism* (ed. R.T. Marchese), Oxford 1984, 138-61; y W. Nippel, *Public order in Ancient Rome*, Cambridge 1995, 85-125.

<sup>75</sup> Es significativo el hecho de que a principios del s. V los magistrados y fuerzas encargadas de ejecutar las órdenes imperiales de cerrar los templos paganos de Gaza fueran confiadas a oficiales imperiales y tropas del ejército regular (la enumeración de unos y otras está recogida en Fowden, *art. cit.*, 73 y ss.; también en Van Dam, *art. cit.*, 14-17).

sintiéndose responsable ante el emperador, hizo arrestar a los principales implicados para llevarlos ante la justicia, lo que ya de por sí estuvo a punto de suscitar un nuevo tumulto en la ciudad<sup>76</sup>.

Y por último, hubo también reacción a un tercer nivel, esto es, por parte de la propia autoridad central. Previamente, como casi siempre ocurría en estos casos, se esparció el rumor entre la población de que el emperador estaba enormemente irritado por lo acontecido y que estaba dispuesto a castigar severamente a la ciudad<sup>77</sup>. Ello no ocurrió; fue, según Sozomeno y Gregorio Nacianzeno, un rumor falso («<sup>76</sup> Ἦν δέ ταῦτα ψεῦδος, καὶ θρύλλος μόνον»). Al parecer, Juliano quitó importancia al suceso: no solo no castigó a la ciudad, sino que reprendió y apartó de su oficio al gobernador provincial por querer llevar las cosas demasiado lejos ante lo que para él solo había sido «una mera reacción popular por ofensas antiguas a la religión de los dioses». Tal es la versión de las fuentes cristianas, y tal es precisamente el punto donde éstas cargaron más las críticas contra el emperador, a saber, su pasividad y permisividad ante los hechos brutales sucedidos, su iniquidad y perfidia por no castigarlos justamente. Desde luego no nos constan cartas del emperador reprochando a la ciudad su acto de violencia (ciertamente no nos constan cartas de Juliano a los habitantes de Gaza por ningún motivo); pero esto no debe constituir ninguna sorpresa. Es cierto que el emperador lo hizo en otras ocasiones<sup>78</sup>. Sabemos, por ejemplo, que cuando se registraron disturbios similares a los de Gaza en determinadas ciudades que contaban con una activa comunidad cristiana (los casos, por ejemplo, de Cesarea de Capadocia, Edessa, o Bostra), Juliano les notificó en la forma epistolar acostumbrada el castigo que había

---

<sup>76</sup> Esto es al menos lo que da a entender Gregorio Nacianzeno (*Or.* IV.93, *PG* 35.126A): «<sup>76</sup> Ἀλλά τίς οὐκ οἶδεν ὥς, δήμου τινὸς ἐπιμανέντος Χριστιανοῖς, καὶ πολὺν μὲν ἐργασαμένων φόνον, πλείω δέ ἀπειλούντων,...».

<sup>77</sup> Esta clase de rumores se esparcieron también en Antioquía después de concluido el grave tumulto contra las estatuas de Teodosio y la familia imperial en el año 387 (cf. R. Browning, «The Riot of AD 387 in Antioch: The Role of Theatrical Claques in the Later Roman Empire», *JRS* 42, 1952, 13-20), rumores que Libanio, en efecto, pensaba –nos asegura retóricamente– no se correspondían con la imagen benevolente del emperador (*Lib., Or.* XIX. 33-39). Más ejemplos, relacionados con otras ciudades y ante sucesos similares, se encontrarán en Aja, *Tumultus et urbanae seditiones*, 131-3.

<sup>78</sup> En efecto, a propósito de sucesos similares a los registrados en Gaza, Juliano envió cartas a Alejandría (*Ep.* 60), Bostra (*Ep.* 114), Edessa (*Ep.* 115) y Cesarea de Capadocia (recogida esta última por Soz., *Hist. Eccles.* V. 4).

decidido imponerlas, utilizando además en ellas un fuerte –e irónico– tono de reprobación y amonestación por los sucesos ocurridos. Sin embargo, a finales del año 361, después de que en las calles de Alejandría se produjeran los graves disturbios en los que resultaron linchados un obispo y dos funcionarios imperiales (cristianos), Juliano se limitó a escribir una carta de muy mesurado reproche a la población, una carta no exenta de aparente enfado, pero sí de castigos, y a la que el propio Sozomeno hizo alusión en el suceso que aquí nos ocupa<sup>79</sup>. En el caso de Gaza, ciudad que desde luego no tuvo nunca la importancia de la metrópoli egipcia, el tumulto pagano no parece haber merecido ni tan siquiera la atención epistolar del emperador, en ningún sentido.

Como se ve, cada una de estas reacciones, teniendo en cuenta la ideología de los protagonistas y la relación de fuerzas entre las comunidades religiosas implicadas, tienen un aspecto bastante verosímil incluso en el contexto mismo que indican las fuentes, por lo que no tenemos razones para dudar de lo esencial que nos dicen al respecto. En todo caso, todas estas reacciones han de entenderse en el contexto de la política religiosa emprendida por el emperador pagano (que sin duda tuvo también su impacto en Gaza), ya que los hechos registrados en la ciudad palestina, lejos de ser algo aislado y ocasional, fueron uno más en la cadena de conflictos religiosos que aquella generó<sup>80</sup>. Y efectiva-

---

<sup>79</sup> El historiador recriminó al emperador que no hiciera con la población de Gaza lo que al menos sí hizo con los alejandrinos: «Ἐπειδὴ οὐδὲ τοῦτο δὴ τὸ πρὸς Ἀλεξάνδρεας γεγονός ἐπὶ Γεοργίου, οὐδὲ ἐν γράμμασιν ἐμμένματο τοῖς Γαζαίοις» (*Hist. Eccles.* V, 9, PG 67. 193C). La carta, en efecto, escrita en enero del año 362, es la n° 60 del epistolario del emperador Juliano (cf. J. Bidez, *L'Empereur Julien. Lettres et fragments*, París 1972<sup>3</sup>, 69-72). Los hechos violentos en cuestión acaecidos en Alejandría están estudiados por M. Caltabiano, «L'assassino di Giorgio di Cappadocia», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* 7, 1985, 15-57; J.R. Aja, «El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana», *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio* (Antig. Crist. VIII), Murcia 1991, 111-36; y Ch. Haas, «The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia», *GRBS* 32, 1991, 281-301.

<sup>80</sup> Esta política, como es sabido, tendía, por un lado, a paliar en lo posible los daños que los gobiernos de Constantino y Constancio II habían ocasionado al paganismo, y por otro, a premiar el celo religioso de los individuos y de las ciudades, recriminando severamente –y a veces castigando– la impiedad para con los dioses, protegiendo los antiguos cultos del continuo avance del cristianismo. Sobre la misma véanse los diferentes trabajos de J. Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien*, París 1965<sup>2</sup>, 219-35 y 282 y ss.; P. Allard, *Julien l'Apostat*, Roma, 3 vols., 1972, II. 149 y ss.; R. Browning, *The Emperor Julian*, Londres 1975, 159-75; G. Bowersock, *Julian the Apostate*, Bristol

mente, al amparo de las nuevas órdenes, edictos, prescripciones y leyes del emperador, tenemos noticias de que la antigua iglesia de Gaza (¿la erigida por Asclepas?) fue incendiada, junto con las de Ascalón, Bérto y otras localidades vecinas<sup>81</sup>; hubo también presbíteros y muchachas cristianas asesinadas en el año 362<sup>82</sup>; otro creyente palestino llamado Nestor, «el Confesor», fue agredido gravemente muy poco después de que lo hubieran sido Eusebio, Nestabo y Zenón<sup>83</sup>; por su parte, el futuro obispo de Maiuma, el otro Zenón ya citado anteriormente y primo del mártir, tuvo que huir de Gaza a la cercana localidad de Anthedón, y desde allí buscar refugio en Maiuma<sup>84</sup>, y lo mismo tuvo que hacer el monje Hilarión cuando su monasterio fue destruido y se le acusó de practicar la magia<sup>85</sup>; la propia familia del historiador Sozomeno tuvo que huir también de la ciudad durante este periodo de tiempo<sup>86</sup>; y en fin, hemos dicho ya que el gobernador provincial (muy posiblemente un cristiano) fue destituido a instancias del propio emperador, una vez que aquél había arrestado a los principales amotinados de Gaza y se proponía juzgarlos por sedición y asesinato<sup>87</sup>. Pero las medidas

---

1978, 79-93; J.M. Candau, «La filosofía política de Juliano», *Habis* 17, 1986, 87-96; S.N.C. Lieu, *The Emperor Julian: Paneyric and polemic*, Liverpool 1986; M.J. Hidalgo de la Vega, «Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia 1990, 179-95; y J. Benoist-Meschin, *L'imperatore Giuliano*, Roma 1996.

<sup>81</sup> Cf. Leclercq, «Gaza», 698.

<sup>82</sup> Cf. Greg. Nac., *Or. III in Julianum*, y también *Chronicon Paschale*, 295 (PG 92).

<sup>83</sup> Cf. Soz., V.9 (PG 67. 192B).

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Idem*, V.10 (PG 67. 193AB-194C); San Jerónimo, *Vit. Hilar.* XX y XXXIII.

<sup>86</sup> Lo cuenta el propio Sozomeno a propósito de su abuelo (*Hist. Eccles.* V.15, PG 67. 201-202).

<sup>87</sup> La actitud pro-cristiana del *consularis* de Palestina supone una excepción dentro del talante general anticristiano que parecen haber tenido estos funcionarios durante el mandato de este emperador. Esto último lo afirma claramente el historiador Sócrates (*Hist. Eccles.* III. 14, PG 67. 190), pero también, respecto a lo que esperaba el emperador Juliano de sus gobernadores provinciales, puede verse *C.Th.*, XI. 30. 31. En este sentido digamos que, pese a todo, algunas órdenes imperiales debieron ser muy duras de afrontar y de hacer cumplir por estos funcionarios, sabedores de lo fácil que era con ellas excitar la ira de la opinión pública cristiana, mayoritaria en ciertas ciudades y creciente en otras. Así debió ocurrir, entre otros ejemplos, cuando Juliano ordenó al gobernador de Caria que incendiara y derribara las capillas de los mártires cristianos

de Juliano tendentes a proteger y favorecer al paganismo en la región fueron más allá aún, porque quitó a la cristiana Maiuma su autonomía administrativa y su apelativo de *Constantia* (vigentes una y otra desde los tiempos de Constantino, como ya dijimos), y devolvió a la localidad portuaria su antigua condición de población subordinada a Gaza con el estatuto de «distrito marítimo» de ésta<sup>88</sup>.

Pero más allá de las fronteras de la «chora» de Gaza las cosas no estaban mucho mejor. En la cercana Alejandría, como ya dijimos más arriba, la noticia de la investidura de Juliano animó a la comunidad pagana a atacar al obispo Jorge y dos funcionarios imperiales, que resultaron linchados en los disturbios<sup>89</sup>; en Aretusa (Siria), otro obispo, Marco, fue atacado por una turba de paganos que lo acusaban de haber instigado en el pasado la demolición de un templo<sup>90</sup>; otros ataques cristianos a templos paganos tenían lugar en Frigia (en la ciudad de Merus), Capadocia (en Cesarea) y Osrhoene (en Edessa)<sup>91</sup>, mientras que los paganos se desquitaban a su vez en las ciudades de Bostra, Cízico<sup>92</sup> y... Gaza.

---

que –a la entrada de Mileto– se habían erigido en las vecindades del templo de Apolo Didimeo (cf. Soz., *Hist. Eccles.* V. 20, PG 67.212A), o cuando ordenó al gobernador de Egipto, Ecdicio, desterrar al obispo Atanasio de Alejandría (Jul., *Ep.* 112), o cuando ordenó tajantemente al de Siria sacar fuera del distrito de Dafne, en Antioquía, las reliquias de San Bábilas (cf. Sóc., *Hist. Eccles.* III.17-18, PG 67. 193-195; Soz., *Hist. Eccles.* V. 19-20, PG 67. 208-210; y Jul., *Misopogon*).

<sup>88</sup> Cf. Soz., *Hist. Eccles.* II. 5; V. 3 (PG 67. 52B-C y 183B-C respectivamente). Sozomeno demuestra aquí, una vez más, que le interesaba mucho la antigua historia de Palestina. Ambas ciudades, pues, fueron puestas por Juliano bajo el gobierno de los mismos magistrados y oficiales, reforzando así el prestigio y la importancia de Gaza. Sin embargo, desde el punto de vista eclesiástico (que el emperador no interfirió) Maiuma tendría su propio obispo hasta por lo menos el final del siglo V, y Gaza el suyo propio (sobre esta particular cuestión de la expansión del cristianismo en la ciudad véase Leclercq, «Gaza», 698-702; Van Dam, *art. cit.*, 10 y ss.; y MacMullen, *Christianizing*, cap. X.

<sup>89</sup> Cf. n. 79 *supra*.

<sup>90</sup> Cf. Greg. Nac., *Or.* IV. 88-91.

<sup>91</sup> Cf. Sobre estos sucesos Sóc., *Hist. Eccles.* III. 15; Soz., *Hist. Eccles.* V. 4 y 11; y Jul., *Ep.* 43.

<sup>92</sup> Como ya dijimos, sus habitantes, por estos disturbios, merecieron sendas cartas de amonestación por parte del emperador (cf. Jul., *Ep.* 114, y Soz., *Hist. Eccles.* V. 15).

Un segundo aspecto merecedor de comentario es la idea de «martirio» que deja traslucir Sozomeno en su relato. Su análisis puede quizá ayudarnos a comprender mejor el verdadero carácter que tuvo este suceso. Para ello contamos ahora en nuestra ayuda con un reciente libro de G.W. Bowersock, el cual tiene la virtud de despejar muchas dudas sobre el tema, aclarar determinados conceptos y situar en su debido contexto otros más<sup>93</sup>.

Y la primera cuestión que aclara es que no puede hablarse de martirio en esta ocasión a la que se refirió el escritor Sozomeno –al menos no en sentido estricto, no en el plano histórico que analiza el autor citado–, y ello incluso en el contexto de la propia óptica del historiador cristiano. Éste, conocedor sin duda de los relatos de los mártires cristianos que circulaban en el siglo V por toda la cuenca del Mediterráneo, y empeñado en explicar las muertes de Eusebio, Nestabo y Zenón como un martirio más por las razones aducidas antes, coloca elementos propios de la literatura martirológica en su relato: el ámbito del teatro y del ágora –del espectáculo público en definitiva– en el que se inician y acaban los hechos; la puesta en prisión de las víctimas por sus ofensas a los dioses; la tortura cruel y la intervención de Dios en el reconocimiento o identificación de los restos de los mártires,... Todos estos son, ciertamente, elementos propios de otros muchos martirios que pueden encontrarse en las conocidas *Actas de los Mártires* y en otros relatos individualizados<sup>94</sup>. Pero desde luego faltan otros componentes esenciales que a nuestro juicio despejan cualquier duda sobre la clase de hechos que estamos contemplando: en primer lugar, es necesario tener en cuenta que la muerte de los tres mártires *no fue una muerte voluntaria*; falta por lo tanto el importante componente de haber querido dar testimonio de las creencias personales con la propia muerte, esto es, de haber realizado un acto de fe deseado y público<sup>95</sup>. En segundo lugar, no ha

---

<sup>93</sup> G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995. Sobre el tema que estamos tratando debe verse también el libro de W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.

<sup>94</sup> Por ejemplo en los martirios de Policarpo, de Pionios, de Cipriano, de Perpetua, etc., que analiza el propio Bowersock, *Martyrdom*, 1-57.

<sup>95</sup> A este respecto, recuérdese que el obispo Zenón de Maiuma, el monje Hilarión y el abuelo –cristiano– de Sozomeno, metidos en problemas o en peligro durante el reinado del emperador Juliano, no eligieron el martirio voluntario en tiempos del emperador Juliano, sino al contrario, *la huida* a otra ciudad, el abandono de la propia. No obstante, esta postura u opción personal era perfectamente comprendida y reconocida por la propia Iglesia, porque el elemento de voluntariedad en el martirio era fundamen-



habido proceso judicial alguno llevado por oficiales imperiales que hayan representado a ninguna autoridad hostil al cristianismo, por cuanto simplemente se les ha sacado de la prisión y la multitud les ha «ejecutado» inmediatamente, por consiguiente (a) no han comparecido ante ningún tribunal (obligado en estos casos), (b) tampoco han sufrido el interrogatorio peculiar y propio de los mismos, (c) no se les ha invitado formalmente a la apostasía, y (d) no ha habido autoridad alguna, la que fuere, que haya supervisado la tortura o la pena de muerte. En tercer lugar, la propia pena de muerte –que como acabamos de decir no ha existido en sentido estricto, oficial o judicial– no ha tenido tampoco por objeto erradicar la sedición de un nuevo culto en un contexto pagano (porque se hayan negado los culpables a sacrificar a los antiguos dioses o a honrar al emperador), sino que el suceso solamente parece haber obedecido a un *ansia de venganza* de la población por las graves ofensas pasadas a la religión de los antiguos dioses. Y en cuarto lugar, se hecha en falta el carácter de espectáculo público –incluso formalizado– en el que solían producirse los martirios cristianos pre-constantinianos<sup>96</sup>.

Todas estas razones, en nuestra opinión, descartan sobradamente la noción de «martirio» que ha pretendido introducir Sozomeno en su relato. Y descartado esto, ¿qué es lo que resta? Pues a tenor de lo visto hasta aquí, lo que queda es una pura y simple agresión de la comunidad pagana de Gaza contra tres individuos que finalmente han resultado linchados por su credo religioso y quizá por su significación dentro de la comunidad cristiana (en ámbitos que desconocemos). Esto se ha hecho impunemente, es decir, sin que mediara autoridad alguna y sin que haya habido represalias posteriores de ninguna clase.

---

tal (ver sobre el tema Bowersock, *Martyrdom*, 54). Nos parece muy ilustrativo en este sentido que Sozomeno haya considerado afortunado al obispo Marcelo de Apamea –linchado y muerto por los paganos cuando conducía un ataque contra un templo de Zeus en Aulón– por haber tenido la oportunidad de convertirse así, ¡pero contra su voluntad!, en un mártir cristiano (cf. *Hist. Eccles.* VII. 15, PG 67 299). Está claro que en época del escritor, el concepto había perdido su sentido original puro.

<sup>96</sup> «Spectacle was an important element in martyrdom in the early Church», afirma categóricamente Bowersock, *Martyrdom*, 50. Para comprender bien este aspecto debe verse el trabajo de D. Potter, «Martyrdom and Spectacle», en *Theater and Society in the Classical World* (R. Scodel, ed.), Ann Arbor 1993, y sobre todo el de J. Colin, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruselas 1965, que explica bien la clase de ambiente en el que se realizaban ciertas «ejecuciones» y sucesos violentos, aparte de los martirios cristianos pre-constantinianos.

Todo se resume en un acto de violencia popular de carácter vindicativo (*iustitia populi*) acaecido al amparo de un contexto político muy favorable (el que representa el gobierno del emperador Juliano), en el cual ha tenido una importancia capital el escenario lúdico del teatro —donde precisamente se han iniciado los hechos—, con su enorme carga psicológica y con su función cuasi-institucional de amparar la *vox populi*<sup>97</sup>; este escenario ha sido una vez más, y como en tantos otros casos similares, el *catalizador* de la violencia de la población, pues, en efecto, teniendo en cuenta la motivación religiosa del suceso, la mayoría pagana de la población de la *polis* palestina y, desde luego, los propios términos que utiliza Sozomeno, hay que suponer que fue la generalidad de la población, la ciudad en su conjunto, la que debió participar de una u otra forma en los hechos<sup>98</sup>. El propio Sozomeno lo admite o lo deja traslucir en su relato, pues es el término *στάσις* el que utiliza la mayor parte de las veces para referirse a ellos (y solo una vez utiliza, como ya dijimos, *μαρτύρον*), de manera que al final, casi a modo de conclusión, dirá: «οἱ τῆς στάσεως καί

---

<sup>97</sup> Respecto a la función cuasi-institucional que en el siglo IV tenían todavía reconocidos los espectáculos públicos, como lugares u ocasiones de expresión de la *vox populi*, ver Colin, *op. cit.*, 13-16, 64-76, 109-50; Ch. Roueche, «Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias», *JRS* 74, 1984, 181-99; R. Delmaire, «Quelques aspects de la vie municipale au Bas-Empire à travers les textes patristiques et hagiographiques», en *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à F. Jacques*, París 1996, 39-48; y también los artículos de E.R. Gebhard («The Theater and the City»), D. Potter («Performance, Power and Justice in the High Empire») y T.D. Barnes («Christians and the Theater») contenidos en «*Roman Theater and Society*», *E. Togo Salmon Papers I* (W.J. Slater, ed.), Ann Arbor 1996.

<sup>98</sup> Al principio del relato, ciertamente, Sozomeno implica a toda la población («ἡ τῶν Γαζαίων δημοσ»). Después, a lo largo de la narración, ninguno de los otros términos que utiliza para referirse a los agresores («τό πλῆθος, Γαζαίοι, οἱ τῆς στάσεως, ἐν τοῖς πολλοῖς, δημοσ στασιάζων...») contradice el amplísimo número de los que debieron participar en el tumulto, y ello pese a ser términos más bien impersonales y ambiguos, de matices peyorativos y tópicos, que solo aluden al carácter de «masa» que poseía la plebe y la inclinación al amotinamiento y la revuelta que solía tener el vulgo. En este aspecto Sozomeno se asemeja a la generalidad de los escritores de la época (ver J.R. Aja, «*Stáseis* y *seditiones*: una definición del tumulto popular urbano en el Bajo Imperio», *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 4, 1991, 359-76). Los teatros y circos, considerados como potentes *catalizadores* de la violencia popular, en Aja, «*Tumultus et urbanae seditiones*».

τῶν φόνων ἄρχαι ἐλέγοντο». Desde luego, de esta clase de episodios de violencia popular (de στάσεις) no nos faltan ejemplos en la historia del imperio romano<sup>99</sup>.

Es en este contexto, pues, en el que cabe situar objetivamente los hechos relatados por Sozomeno, desposeyéndoles de todos los elementos literarios de carácter piadoso, subjetivo, tendencioso, que tanto el historiador palestino como el obispo constantinopolitano insertaron en sus obras. Al final, hemos de quedarnos con la idea de haber asistido al relato, no de un martirio cristiano – como sin duda fue el propósito de Sozomeno –, sino simplemente al de uno de tantos tumultos populares de naturaleza religiosa habidos en las ciudades de la *Pars Orientis* durante esta época.

## RESUMEN

Este trabajo, en su primera mitad, trata de explicar y describir el carácter religioso, pagano, de la *civitas* de Gaza y su «chora» a lo largo del siglo IV, cuál fue su punto de partida a comienzos de siglo y qué dinámica de confrontación tuvo con el cristianismo, o mejor, con los esfuerzos de cristianización de la región por parte de obispos y monjes. En una segunda mitad, el trabajo, teniendo presente el contexto religioso anterior, trata de interpretar la noticia del escritor cristiano Sozomeno sobre el presunto martirio de tres cristianos en época del emperador Juliano, suceso éste que a nuestro juicio debe ser desposeído de la carga ideológica y, más en concreto, religiosa que Sozomeno quiso darle, y ver en él un simple suceso de violencia popular religiosa, muy habitual en las ciudades tardorromanas de la época.

---

<sup>99</sup> Ver para el Bajo Imperio H.P. Kohns, *Versorgungskrisen und Hungerrevolten im Spätantiken Rom*, Bonn 1961; A. Knepe, *Untersuchungen zur städtischen Plebs des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Bonn 1979; Gregory, «Urban violence in late Antiquity», 138-61; y Aja, «*Tumultus et urbanae seditiones*». Para el Alto Imperio véanse los libros de C. Virlouvet, *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Roma 1985; R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge –Mass.– 1975; Th. Pekary, «Seditio. Unruhen und Revolten im römischen Reich von Augustus bis Commodus», *AncSoc* 18, 1987, 133-150; y J. Sünskes Thompson, *Aufstände und Protestaktionen im Imperium Romanum. Die Severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolitischer Konflikte*, Bonn 1990.

## **ABSTRACT**

This paper, in its first half, tries to explain and to describe the religious character of the *civitas* of Gaza and its «chora» during IV century, as well as the efforts of converting the region to Christianity by bishops and monks. The paper then tries to interpret the information given by the Christian writer Sozomeno of the presumed martyrdom of three Christians in the age of emperor Julian. It is an event which to our judgment should be dispossessed of the religious and ideological load that Sozomeno wanted to give it, and to see simple a very habitual, religious popular act of violence.